

法華滅罪之寺と洛陽安国寺法華道場

——尼と尼寺の日唐比較研究の課題——

勝 浦 令 子

はじめに

日本の尼と尼寺の研究は、未だ充分とはいえないが、近年飛躍的に進展してきた^①。しかしこの問題を考えるとき、常に大きな課題となるのは、これが東アジアの仏教の中では、どのような位置にあるのかであろう。

日本の仏教渡来期は、古代朝鮮仏教との比較が最も重要である。六世紀の尼と尼寺は、直接的には百済と高句麗の影響を受けたといえる。『日本書紀』敏達六年冬十一月庚午朔条には、百済王が經典・禪師・律師と共に比丘尼を献上した記事がある。また『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』には日本初の出家者である善信尼らの師匠は、脱衣高麗老比丘惠便と老比丘尼法明とあり、高句麗系僧尼であった。そして善信尼らは受戒のため百済へ留学した。この点から、素地に高句麗仏教

の影響はあるものの、制度や戒律の面では百済仏教の影響が最も大きかったと予想できる。

しかしこれらの古代朝鮮仏教も元来は、中国仏教の影響の下にあった。高句麗仏教は三七二年北朝の前秦から公的に伝来し、大別すれば北朝仏教の影響下に成立発展した。一方百済仏教は三八四年に南朝の東晋から公的に伝来し、その後特に六世紀には梁の影響を強く受けた。また新羅仏教は五世紀以前に高句麗系仏教が私的、地方的に伝来したが、六世紀には梁から公的な受容をしている。また善信尼の父司馬達等も元来は梁と関係の深い氏族であったと考えられる。

中国における北朝系の仏教と南朝系の仏教の差と、その差が古代朝鮮諸国の仏教にどのような差を与え、また古代朝鮮諸国が相互にどのような関係をもちつつ影響しあい、それがさらに日本の尼にどのような影響を与えたのか。また七世紀以後、中国が統一王朝となった隋唐期になり、日本から多く

の僧が留学し直接影響を受けるようになった時期に、尼と尼寺にどのような影響があったのか、またなかったのか。

これらの問題について、個々には若干比較がなされてはいないものの、全体的な比較研究はまだ始まっていない。その原因の一つは、日本のみならず、中国仏教・朝鮮仏教における尼と尼寺の個別研究がまだ充分ではないことにある。ただし中国の南北朝・隋唐期については幾つか研究が出てきており、比較研究の糸口が少しは見えてきている。古代朝鮮諸国との比較研究は急務であるが、残念ながら史料も乏しく研究も少ない⁽³⁾。このため中国との比較を通じて研究課題を考えることにならざるをえない。

本稿では、直接的影響関係の具体例として、唐代の中国尼寺の勅置法華道場と日本の法華滅罪之寺との関係を考察し、その中で気づいた比較研究の課題をいくつか指摘したい。

一、法華滅罪之寺の由来

曾根正人説の吟味

天平十三年（七四一）の国分寺建立の詔⁽⁴⁾によって、国分尼寺の正式名称は「法華滅罪之寺」とされ、これに対して国分僧寺は「金光明四天王護国之寺」とされた。国分尼寺が法華經（妙法蓮華經）、僧寺が金光明最勝王經と密接な関係にあることはよく知られている。但し一般にこの「法華滅罪之寺」

と尼寺との結びつきは、法華經の女性観、特に提婆達多品（以下提婆品と略）の竜女成仏譚に由来するとされてきた⁽⁵⁾。

しかし奈良期以前に日本で流布した法華經には提婆品は含まれていなかった。例えば聖徳太子の『法華義疏』が解釈する原本は、提婆品と観音品の偈頌とを欠く七卷二十七品『妙法蓮華經』であり、竜女成仏譚が伝来流布した形跡はない。

そして奈良期についても、提婆品信仰が流布していなかった。このことを論証した曾根正人氏⁽⁶⁾によれば、奈良期の日本の仏教に影響を与えた中国の六朝から隋唐の仏教では、学匠達の法華經解釈上で最も重視されていたのは、寿量品と方便品であり、次に安樂行品と観音品であったという。また伝類では薬王品・観音品の信仰が盛んであった。これらに比して、提婆品は、当時の学匠達が内容的に重視した様子はなく、伝類でも特別な信仰の形跡はない。唯一その事例となる唐僧祥の『法華伝記』の四例の女性による提婆品信仰の例は、この『法華伝記』が宋代以降成立説もあり唐代の成立かは疑問とされ、他の唐代の信仰状況とも異質な点から、一般的なものではなかったとする。また日本への影響も学匠達の著作や伝類の殆どが奈良期に伝来していたが、『法華伝記』はないことから、中国起源の提婆品による女人滅罪信仰の伝来の可能性は殆どないとする。そして実際に奈良期の法華經研究は中国三論法相教学に準拠しており、天平および勝宝期の写経例で重視されたのも寿量品が圧倒的に多く、次に方便・安樂行・観音・薬王品と、中国の学匠や信仰で重視されていた品と全

く一致していた。提婆品への注目は『日本靈異記』にもなく、女人滅罪の依拠品として重視する信仰は未成立とする。そして尼寺が法華滅罪之寺とされた要因は、当時の教学や一般の信仰とは別の理由であるとし、『統紀』天平六年（七三四）十一月戊寅条の太政官奏による、法華経と最勝王経の両経の国家仏教必須經典化を背景に、この二経を新たに創設した国分寺体制に組み込んだのが、天平十三年の国分寺建立詔であるとする。即ちこの国家仏教の必須經典である二経を国分二寺に振り分けたことが、各寺名の命名につながったとする。そして法華経を尼寺に結び付ける為には提婆品が格好の典拠となったとする。その場合には光明皇后の個人的な法華経認識が影響したとする。その根拠として、法華寺出土と伝えられる天平宝字三年（七五九）の金版（金銅版）銘文（『大和志料』所引）の中の、「維天平宝字三年歲次己亥十二月二十三日乙卯菩薩戒弟子皇太后藤原氏光明子道名則真 稽首和南常住三宝（中略）但欲滅生死罪、入仏知見、故制寺名法花滅罪（後略）」をあげている。

この曾根氏の説で評価すべき点は、次の二点であろう。

- (a) 提婆品信仰が奈良期には流布していなかったことの指摘
- (b) 国家仏教に必須の經典二種類を国分二寺体制に配分する

という仏教政策上での現実的要請があったことの指摘。しかし、疑問と思える点は、

- (1) 従来からの滅罪Ⅱ女の罪の滅罪という觀念から解放されておらず、尼寺を法華滅罪之寺としたのは、提婆品を意識

したことは確かだとしていること。

- (2) 学僧の示唆を予想しつつも、結局は女人の光明子のみが提婆品を女人滅罪に結び付けて理解したとして、彼女独自の意向説で説明してしまったこと。

つまり、(a)で当時提婆品は僧が問題にせず一般にも流布していなかったと曾根氏が自ら指摘したとすると、論理矛盾が生じてしまった。それにも係わらず何故光明子のみが提婆品の内容を理解し命名したかの、説得的説明が不足である。少なくとも(1)(2)の理由で説明することは無理である。

曾根氏の説の(b)を積極的に評価した上で、この問題を考える場合に糸口となるのは、次の二点である。

- (1) 何故、法華と滅罪が一体化しているのか。法華滅罪の具体的内容は何かである。
- (2) 何故、法華滅罪を僧寺ではなく尼寺に振りあてたのか。

法華経と滅罪との結びつき

金光明四天王護国寺の金光明と四天王護国が結合したのは、金光明最勝王経「四天王護国品」によることはほぼ間違いない。だが法華経の品名に滅罪を付けたものは見えない。

この滅罪についての最近の説では、吉田一彦氏は女性の罪ではなく、国の罪（犯罪・病氣・凶作・天変地異・死者等）とし、金光明最勝王経・法華経の両経によって男女ともども、国を護り、国の罪を滅ずるとする。

御子柴大介氏⁽⁸⁾も同様に天皇Ⅱ国家の罪とみる。

これに対し、高木豊氏⁹はこの罪を個人的な罪とみている。

そしてさらに、法華經の滅罪思想を示すのは常不輕菩薩品の菩薩が「其罪畢已 臨命終時 得聞此經 六根清淨」以外にはないが、むしろ法華滅罪→清淨獲得を意図したとみれば、法師功德品に見える法華經の受持・讀・誦・解説・書写という五種行実践による六根清淨の獲得を意味するとみる。

本郷真紹氏¹⁰もこの説を受けて、さらに天平宝字三年金版銘の「但欲滅生死罪、入仏知見」から人間一般の生死の罪とする。

繰り返すが、竜女成仏譚の流布は九世紀になってからであり、天平期に法華滅罪之寺を提婆品と結びつけ、滅罪の対象を女性の罪との関係で考える説は成り立たない。またその罪は、金版銘の「生死罪」という普遍的な罪であり、それを法華經によって滅することでの仏の知見に入ることを目的とした行為と関係すると考えられる。

もしここで、日本仏教史の「常識」から一旦自由になるとすれば、このような滅罪と法華經が結び付く場合、まず想起すべきは天台宗の法華三昧による滅罪であろう。日本仏教史では、天台宗の法華三昧や懺法による法華滅罪の知識は、九世紀の最澄か、早くとも天平勝宝六年（七五四）来日の鑑真が将来した天台教学関係仏書の中の「行法華懺法一卷」以前には日本では伝わっていない、またそれと尼寺とは無関係であるともすることが常識である。私見では、むしろこの点にこだわり、この法華滅罪と法華三昧との関係の可能性、及びそ

れと尼寺との関係を考えることから、この問題を探りたい。

安国寺勅置法華道場

ここで注目したいのが、中国唐の尼寺における法華滅罪との結びつきである。

唐代の天台宗中興の学僧である湛然（七一―七八二）の『法華文句記』巻第十下に「故東京安国寺尼慧忍、置法華道場、今天下仿效、而迷本不知此比丘尼依憑有在¹¹」とある。

彼が『法華文句記』を記した七七四年または七七五年頃には、一般には忘れられていたが、洛陽にあった安国寺という尼寺で、尼慧忍によって法華道場が置かれ、それが天下に広がっていった。即ち法華三昧を行う勅置法華道場の始まりであったという。この尼慧忍は姉の尼慧持との姉妹で、湛然と同じ常州晋陵県の出身であった。そして湛然の門人の梁肅（七五三―七九三）が、勅置法華道場にかかわった二尼についての碑銘を、二尼の没後約四十年を経て、二尼の弟子尼本浄から依頼されて作成した。その作成年は不明であるが、おそらく梁肅が常州にいた七七〇年代頃であろう¹²。

この碑銘は、円珍（八一四―八九一）が福州・温州・台州で蒐集した經典文書類の中に「唐常州天興寺法華院故二大徳比丘尼碑銘一卷^{梁補}」とみえ（『日本国求得僧円珍目録』『平安遺文』四四七六号 九卷三三九六頁）、日本にも九世紀には伝えられていた。しかしそれも現存せず、現在は高麗僧義天（一〇五五―一一〇一）の集による「釈苑詞林」巻一九三¹³によつ

てのみ、その内容を知ることができる。

唐常州天興寺二大德比丘尼碑 梁肅

聖哲之道 以生知為貴 以弘通為美 其或體備純粹 識涵衆妙 指覺路以垂法 示陰靈以現身 誰其膺之 惟二上德 上德長号慧持 少号慧忍 晉陵黃氏之二女也 夫至人之生 與群物會 大教之作 與万縁接 物不我與 或千載不見朋從 爾思則比肩而出 稽之前世天親昆弟以玄論著 考之後葉黃氏姊妹用妙德聞其至乎 初二德之生也 體貌豐異目光秀出 或者以謂有沙麓之祥 及姊年五歲 妹年三歲 嘗共游於庭 客有誦法華經過于前者 其姊駐聽良久曰 吾解此矣 妹曰我亦如之 遂相與談大事因縁、万法宗本、世上無疑之論 道流難入之地 玄辯往覆與經論合符 父母異之 莫能識也 有沙門義崇 以說華嚴為縑徒上首 二德從母往聽 遂不起于座 難崇以第一義諦 崇不知所答且曰 吾往時常窺天台法要 知汝之論 豈近是乎 乃示以止觀及法華玄義 二德三復之 大悦曰是吾師也 由是忘言睹奧退藏于密 神龍中制度受具 住天興寺 聲聞俄布 學者如歸 妹謂姊曰 妙本無名化功為權權亦歸夷 彼蒙求者 姊何以教之 答曰彼與我桎梏略同姑務自解彼則解矣。於是就此院經樓 入法華三昧 有神尼 詞貌甚異 自号空姑 攝衣登樓 便請同止 每至暮夜 身光赫然 三年而去 不知其所如往也 或以問二德 二德笑而不言 識者案經 以為普賢上聖也 曾未數歲 名動京師 先天初東都安国寧刹二寺 請為大德 時大照寂公 禪門方熾 二德謁問退而告人曰 彼之所論 未盡善也 其勢且盛 吾焉能辨之

大照之徒在貴位者 聞而惡焉 表求斥退 詔禪師一行 就問二德 二德論所 得法未竟 一行避席 作禮曰 吾疇昔之年受此道于當陽大師弘景 本願不終 遂迫恩召 不図為法之至於斯 因以上聞 帝用休異 賜錢五万絹一百疋 詔安国寺置法華院 御書院額 以光大法一乘之宗 於此為盛 其後天下立法華道場、由我始也 無何謂門人曰 吾嘗愛龍門之陽 盍與汝游乎 遂與行果遇一勝處 其姊曰 此可以歸焉 既還之明日 姊遂滅度 頃之而妹亦卒 門人追思前旨 並葬于所示之地 姊年若干 妹年若干 後四十有餘年 門弟子比丘尼本淨 奉先師之訓 而其道甚著 因經行至于天興 緬惟先師發迹光烈在此茲 歲月滋遠 經樓巋然 遂披草啓精舍 猶懼後學不知盛德之所由 因命我斲石紀事 且二德邃宇宏達神和性簡放曠不離律行 晦明必由中道 不為而遇縁必応若訥而大辯無方 其設教也 先以法華導其解 次以止觀攝其行 了以万法根源 歸于仏之知見 非夙植妙本為法而生 則曷以臻於此 方將清濁却而雨火宅 鼓玄風而揮佛曰 曾見不住入于無餘 豈群品不足終化乎 將法身有歸於無垢世界乎 莫知其方 祇頌其德 辭曰、(以下略)

二尼が没して約四十年後に作成された銘文であり、多少の伝説化や、梁肅によって天台教義に引きつけた解釈がなされた可能性はあるが、二尼の生涯が詳しく叙述されている。

概略を示すと、江蘇常州(武進)の天興寺の二大德比丘尼(慧持・慧忍)は、晋陵の黄氏の娘たちであり、生まれながらに仏智のそなわった、インドの天親と無著の兄弟の生まれ変わり

ともいえる傑出した姉妹とみられていた。それぞれ五歳・三歳の時から、法華経に關して天才的な理解力を示し、また母に従って聴聞した華嚴僧の義崇の講説に對して、第一義諦を以て論議した。その時に義崇からその内容が天台教義と近いことを教えられ、そして智顗の摩訶止觀と法華玄義を示された。尼らはこれを見て吾師と喜んだとある。そして神龍年間（七〇五―七〇七）に常州の天興寺で出家した。そして、不思議な光りを暮夜に身から発する神尼の空姑と共に、院の経楼で法華三昧を修行したとする。この神尼は三年目に去り、その行方を尼らに問うたが笑みを浮かべただけであったという。そこで識者は神尼を普賢菩薩の化身と解した。この熱烈な法華信仰の二尼の噂が都にも聞こえ、先天の始め（七一―二）、東都洛陽の安国寺と寧刹寺の二尼寺に請じられた。しかしこの洛陽で盛んであった大照普寂（六七三―七五一）門下の禪を「所論未だ善を尽くさず」と批評した。普寂門徒の中に貴位の者がおり上表して尼らの排斥を要求した。そこで詔によって僧一行（六七三―七二七）が諮問に及んだ。かつて普寂に教えを受けた、当陽大師弘景（六三四―七一二）にも律と天台を学んだことがあった僧一行は、二尼を諮問して、たちどころに二尼に感服し、二尼のために朝廷に請い洛陽の安国寺に法華院を建てた。この道場に皇帝の御書の額を賜り、天下に勅置法華道場が建立された始めとなったという。その後、姉が先に死去ししばらくして妹も死去した、生前に龍門への埋葬を示してのことから、門人らによってそこに葬られ

たという。死去年令は不明である。その後約四十年を経て、弟子尼の本浄が二尼の旧跡である常州天興寺を尋ね、その跡の草を払って精舎を開き、後学のものに尼らの業績を伝えるべく、梁肅に碑文を依頼した。

この中の安国寺は、『唐会要』卷四八に次のようにある。

安国寺 宣教坊本節愍太子宅神龍二年立為崇恩寺後改為衛国寺景雲元年十二月六日改為安国寺

徐松『兩京城坊攷』卷五（平岡武夫編『長安と洛陽』資料六九頁）には次のようにある。

次北宣風坊隋有衛文昇宅

安国寺 寺旧在水南宣風坊、本隋楊文思宅、後賜樊子蓋、唐為宗楚客

宅、楚客流嶺南、為節愍太子宅、太子升儲神龍三年、建為崇恩

尼寺、復改衛国寺、景雲元年改安国寺会昌中廢後復葺之、改為

僧居、諸院牡丹特盛

宣教坊・宣風坊と史料で所在地が異なるが、もと中宗の第三子の節愍太子（李重俊）の宅であった。太子が神龍二年（七〇六）または三年に尼寺を建立し崇恩（因）寺とした。後に改めて太子本封の名をもって衛国寺、景雲元年（七一〇）十二月六日、さらに改めて安国寺となった。会昌（八四一―八四六）の廢仏で廢寺となり、復興後は僧寺となつたらしい。

唐代の安国寺の尼は、この二尼を含め十七名ほどが知られる。⁽¹⁾その中の惠隱大德禪師（六五九―七三四）は、⁽²⁾ほぼ二尼と同時期の尼である。彼女は禪師とあり、禪を主に修行した尼であったが、誦經も行っていたとあり七六歳で没した場

は「安国道場」とある。師僧と父母の墓のある龍門に葬ることを遺言し、また彼女の弟子圓徳も三蔵に博通していたとあり、二尼と共通した傾向がみられる。惠隱は北平榮氏の出身で父は夷州綏陽県令であった。また少し後の李上座の父は高宗の第三子澤王李上金という宗室出身であり、その弟子で上座となった圓浄大徳和上(七二二―七八四)⁽¹⁶⁾は京兆韋氏の出身であった。⁽¹⁶⁾秘書監穆寧の娘もおり、また性忠(七六二―八一五)⁽¹⁸⁾・性貞の姉妹とその姑は彭城広平房劉氏であった。⁽¹⁸⁾このように安国寺は上級士族の女性が入寺する寺でもあった。

ただし安国寺は法華道場だけでなく、惠隱の禪修行や、李上座・圓浄上座の律院の例からわかるように、一つの宗派による修行で統一されていたわけではなく、法華三昧・禪・律の修行の場としての多様性をもっていた。そして惠隱弟子圓徳の「博通三蔵」や性忠の「持經五部玄理精通兼律三千条」などは、この時期の尼寺の教学を考える上で重要である。

この安国寺勅置法華道場は、塚本善隆氏⁽¹⁹⁾が一行と天台との結びつきを示す史料として注目され、また小野勝年氏⁽²⁰⁾もこれを受けて、中国の勅置法華道場の始まりとして注目された。このような勅置法華道場は、僧寺では長安の千福寺法華道場と九世紀の例であるが揚州龍興寺法華院の「勅安置道場」など(円仁『入唐求法巡礼行記』開成三年十二月九日条・開成四年正月三日条)がある。この龍興寺(もと中興寺)は七〇五年に設置された諸州一寺一観制の一つである。法華道場が揚州に設置された時期や、他州の龍興寺にも設置されたかは

不明ながら、国分寺制との類似性からも興味深い点が多い。

日本への影響の可能性

中国における勅置法華道場の濫觴が洛陽の安国寺という尼寺であったこと、またその前に地方尼寺である天興寺で法華懺法が行われていたことが、日本で国分尼寺の寺名をつける上で影響を与え得るか否か、その場合どのような形であったかを推測してみたい。

安国寺で法華道場が設置された時期を、塚本善隆氏は先天年間(七一二―七一一)に二尼が安国寺と寧刹寺に請じられた頃と考えている。しかし一行の進言が皇帝にすぐ受入れられるようになるのは、開元三年(七一五)⁽²¹⁾もしくは五年に一行が皇帝の詔で入見した後とすれば、それ以後であった可能性もある。一方碑文の作成を七七〇年代とすれば、その約四十年遡った七三〇年代が二尼の没時になる。いずれにしても開元年間(七一三―七四一)に安国寺に法華道場が存在し、二尼の活動も洛陽ではよく知られていたと考えられる。

この勅置法華道場の情報が天平十三年(七四一)以前に日本に入る可能性があるとするれば、次の二つの遣唐使の時である。

- ①養老元年(七一一) 出発、翌年十月帰国の遣唐使。
- ②天平四年(七三二) 任命、天平五年(七三三) 出発、帰国は遭難の関係で天平七年・八年となった遣唐使。
- ③①の時の帰国関係僧侶には、道慈がおり、西明寺義浄詔の

『金光明最勝王經』を将来し、この經典と国分寺制度の關係が強いことは周知のことである。しかしこの時期は②に比して、洛陽仏教の情報との關係は希薄である。むしろ②の時は当時玄宗が開元廿二年（七三四）正月から廿四年四月まで洛陽にいたことから（『旧唐書』開元廿二年条・廿四年条）、長安には行かず、蘇州に上陸して、翌年の開元廿二年四月に洛陽に入ったことに注目したい（『冊封元龜』卷九七一、外臣部・朝貢四）。そして帰国も蘇州から船出し、大使の船は無事帰国したが、副使らの船は遭難してまた洛陽入りし、渤海經由で帰国した。この時期の遣唐使は洛陽仏教の情報を直接得ることができたといえる。

そしてこの遣唐使の帰国者の中に、長期留学をおえた玄昉がおり、また渡来僧の中に洛陽大福先寺の道璿（七〇二―七六〇）が含まれていた。従来から指摘されているように、玄昉が帰国後に国分寺の構想や、また後述するように光明皇后を中心とする宮廷仏教に影響を与えたことは確かであろう。

一方の道璿はこの時の遣唐使の目的の一つであった戒師招聘によって、律に関する学識を見込まれて来日した。しかし、彼は律だけでなく、安国寺法華道場の設置を進言した一行と同じく、華嚴寺普寂和尚の弟子であり、華嚴と禪を学んでいた（『三國仏法伝通縁起』卷中華嚴宗）。また天台の知識があったことは、最澄の「天台付法縁起」の逸文に

「（前略）伝教大師作天台付法縁起三卷、其中列道璿・鑒真并其門人法進等、為弘天台之匠故、彼文云、大福律師先入和国

乃伝円明利益有情、白塔僧統後遊日本、復伝円義、開仏知見、所以大唐律注戒經於比蘇、東大僧統注梵網於唐院、両聖用心弘天台義、群生同欽天上甘露、已上（『三國仏法伝通縁起』下卷天台宗、『大日本仏教全書』）」

とあるように、最澄はまず道璿が日本に天台の教義を伝えたとしている。そして「内証仏法相承血脉」に、最澄の師であり、近江国の国師として国分寺教学に深く関与した行表が、道璿を師主として得度していたことはよく知られている。

また道璿のいた洛陽大福先寺は律寺院としての役割から、洛陽内の主要尼寺であった安国寺・寧刹寺と受戒儀式を通じて僧尼の交流があった可能性は強いと考えられる。

以上から、洛陽仏教における尼寺の状況や、その中でも当時法華信仰が盛んであった安国寺勅置法華道場に関する情報は、遣唐使や道璿を通じて、天平八年以降に日本に伝えられた可能性は十分にあった。

法華三昧との関係

そこで問題になるのは、どの程度の法華道場の情報が伝えられ理解されたかであろう。例えば実際にこの天平十三年の時点で尼寺に安国寺法華道場における具体的行法そのものが課せられたかも問題である。この点は私はやや消極的な見解をもっている。ただし知識的にはこのような行法の情報や滅罪思想の知識は理解されていた可能性があると考ええる。

天台の法華三昧は恵思や智顗によってはじめられ、特に智

顓は「法華三昧懺儀」を著してその行法をまとめた。これは法華經と觀普賢菩薩行法經に基づき法華懺悔滅罪を旨とする半座半行の行法で、『摩訶止觀』でも四種三昧の一つとされている⁽²²⁾。安国寺の法華道場の行法が如何なるものであったかや、智顓の法華三昧懺儀との関係も詳細は不明である。そして勿論湛然によつて整備された行法以前であり、それとも異なったものであった。但し天興寺の普賢菩薩の化身とみられた神尼の伝承からも、觀普賢菩薩行法經との関係は予想できる。

天平十三年までの段階では、法華三昧の行法を記した仏書⁽²³⁾の存在は不明であり、また天平勝宝七歳(七五五)の正倉院文書にみえる大安寺所藏と考えられる法華三昧經(『大日本古文書』四一六三頁)はこの法華三昧法とは直接関係ないものとされている。天平勝宝六歳(七五四)に來日した鑑真が、行法華懺法一卷を伝えたことが「唐大和上東征伝」にみえる。そして湛然による行儀の整備以降の法華三昧法は最澄によつて初めて伝えられ、円仁によつて改めて法華懺法が伝えられた⁽²⁴⁾。

このことから天平十三年に嚴密な意味での天台の法華三昧の行法の知識を得ることは不可能である。ただし、法華三昧の行法の依拠經典であり、天台の教義からは法華三部經として開經の無量義經と共に結經として重んじられる觀普賢菩薩行法經は、天平九年には日本に存在していた⁽²⁵⁾。これは当時道璿のいた大安寺から皇后宮職に天平九年四月六日に貸し出した經典の中の一つとしてみえるものが正倉院文書の中の初見

である(『大日本古文書』七一一九〇頁)。

また天平十年から十五年までの記録である「經卷納櫃帳」では、沈厨子の中に十論經・華嚴經・稱讚淨土經・最勝王經その他の經典と共に、法華經八卷と觀普賢菩薩行法經一卷と一緒に納められていた(『大日本古文書』七一一六頁)。またその「經卷納櫃帳」で、散經が納められた已櫃の中に、

觀普賢菩薩行法一卷 請東宮御所付延信果安
十一年十月十日

法華經一部八卷 黃紙及表紫檀軸竹帙錦緣
請東宮御所付延信尼十二年四月廿三日善入

が含まれていた(『大日本古文書』七一一九・二二一〇頁)。

東宮御所の書写としては連続しており、そのセツト的な理解も予想される。この請求先がいずれも阿倍内親王の東宮御所であり、さらに延信尼が仲介していることが注目される。内親王御所ではそれ以前の天平十年三月三十日の令旨による法華經八卷の書写も行われていた(『大日本古文書』七一六七頁)。延信尼はこれ以外にはみえないが、宮廷と関わりの深い尼と考えられる。正倉院文書の中で一切經の一部としての觀普賢菩薩行法經の書写はその他でもみられるが、法華經とのセツトの可能性が推測できるのはこの例だけである。天平十年前後に、一時的にせよ法華經と觀普賢菩薩行法經を関連付ける解釈が宮廷仏教の世界に伝わった可能性が窺える。

なお觀普賢菩薩行法經には「其れ衆生あつて、昼夜六時に十方の仏を礼したてまつり、大乘經を誦し、第一義甚深の空法を思わば、一彈指の頃に百万億阿僧祇の生死の罪を除却せん」もしくは「若し懺悔して諸罪を滅せんと欲せば、当に勤

めて方等經典を誦誦し第一義を思ふべし」など、金版銘の「滅生死罪」に通じる語句が多くみられる。⁽²⁶⁾

以上の点を踏まえるならば、法華道場の役割の概略的知識やその依拠經典の知識が天平十年前後に伝わった可能性はあるといえよう。国分二寺の寺号の命名法が、従来から指摘されているように、唐代の洛陽仏教の最盛期に、則天武后が諸州に設置した大雲經寺という經典名を寺号とする発想に色濃く影響を受けたことはほぼ間違いない。それによって国分二寺の命名の上で、二つの護國經典を二寺に振り分けた時に、尼寺を法華滅罪のための勅置道場になぞらえて法華經とし、さらにこれを単に法華寺とせずに法華滅罪之寺としたと推測したい。つまり、唐の安國尼寺法華道場における法華三昧による滅罪の影響を受けた可能性は充分あると考える。

但しこのような法華經普賢菩薩品や觀普賢菩薩行法經に基づく法華經理解は、正倉院文書の世界で見ると、この時期を除いては目立っていない。法華經研究自体はこの国分寺制の創設後に盛んになるが、その多くは法相や三論の論疏研究が主であり、天台宗による研究は少ない。また急速に華嚴宗が盛んになり、普賢信仰は華嚴經との関係を深めていった。⁽²⁷⁾しかしこれを一時期天台宗が入ったが、急速にその要素が薄れていったと評価するよりは、当時の中国における天台宗の実態とその性格を反映していたと考える方が正しい。つまりこの時点での天台宗はまだ湛然の中興以前であり、実質的には戒律・禪・密教と結びついて、わずかに命脈を保っている

たにすぎなかった。そしてまた天台教学の影響を受けた法華道場も安國寺全体からみれば禪や律との複合的な教学や修行の一部として存在していたといえる。そして、これが日本の奈良期の尼寺にも影響したといえる。⁽²⁸⁾

二、日唐の比較課題

以上前章では、洛陽尼寺の勅置法華道場における法華懺法の情報、道璿によって伝えられ、これが日本の国分尼寺を法華滅罪之寺とする上で、大きな影響を与えたことをみてきた。次にこれを考察する過程で気づいた日唐の尼と尼寺の類似点と異質点を指摘し、比較検討の課題を考えたい。

宮廷仏教・内道場の比較

まず問題となるのは、宮廷仏教や内道場との関係である。

先の安國寺と並んで二尼を請じた洛陽寧刹寺は、宮廷仏教に関係深い尼寺であった。この寧刹寺には、二尼とほぼ同時代の尼として、尼和和（諱は惠燈）（六五〇―七三一）がいた。洛陽郊外の龍門石窟のうち、唐代窟龕の瘞窟の一つ惠燈洞に係わる尼である。惠燈洞銘によれば、この尼の場合も十数歳の時に妹と共に、「内供奉禪師の尼智運の弟子」となった。この尼智運は龍門の万仏洞の造像題記にみえる人物であり、開窟を後援した「沙門智運」もしくは「内道場運禪師」とある尼である。尼和和はこの尼智運の死をいたみ、自ずか

ら髪が脱けた。このことを聞き知った則天武后によって尼に度され、「徴入内道場供奉」し廿余年つかえたが、長安末年（七〇五）に辞して寧利寺に入り開元十九年に死去した。このように寧利寺は、則天武后の宮廷内仏教施設に奉仕した尼と密接な関係があり、その尼が引退後に活動した場でもあった。

彼女らの落髪の逸話は、武后の宮中にあった「落髪道場」との関連が予想される。⁽³⁰⁾なお温玉成氏は、この尼和和は『宋高僧伝』の「唐京師大安国寺和和伝」にみえる、釈和和と同一人物とみている。釈和和は越国公主（睿宗の娘、代国公主）の懷妊を祈願して、その祈願料を本寺殿閣の修営にあてさせたところ。『宋高僧伝』の和和の本寺は安国寺となっており、『宋高僧伝』は安国寺を長安にあった僧寺の大安国寺と混同して高僧伝に記録したと考えられる。なお少し時代が下るが、八世紀末頃の寧利寺には、臨壇の尼契一⁽³²⁾や「戒律貞明操行高潔」とある律修行の尼義性⁽³³⁾もいた。

この他唐代の洛陽尼寺は、武后時代の内道場との結びつきが強かった。天女尼寺も華嚴信仰の奇瑞が上聞された絳州の二童女を則天武后が落髪入内させ居住させた寺とされている。このように唐の宮廷仏教における尼の活動は、武后・韋后の時が盛んであり、玄宗の時は道教との関係からやや衰退していたという。しかし前述の尼和和の例からも、洛陽尼寺にはその時の尼が玄宗の時代も生存しており、その伝統が残存していたといえる。

従来の内道場、もしくは宮廷内仏教施設の研究は、そこに

請じられた高僧を主としたもので、多数を占める常設成員に言及することが少なかった。李玉珍氏⁽³⁴⁾は、唐の内道場の平常の維持は内尼によって担われていたとして、唐代の内道場における常設成員としての内尼に注目している。但し具体的な役割はまだ充分解明されていない。李氏によれば内尼は宮人（特に、内官・宮官・宮女・官婢）と密接な関係があり、多くはこの宮人の出家によって担われたとしている。この他には極稀に地方での祥異的な活動を認められて宮廷に進められた尼がいたとする。宮廷仏教と密接な洛陽や長安など首都の尼寺の特徴と、首都尼寺と地方尼寺との関係などを含めて、唐尼寺の実態の解明が今後は非必要であろう。

日本も仏教伝来期の尼寺は後宮との関係が強く、宮廷仏教との結びつきは早くからあった。また内道場に相当する内裏内の仏教施設は、蘭田香融氏⁽³⁵⁾によれば、孝徳朝の白雉二年（六五一）末に難波宮から設置されていた。そしてその仏教施設には繡仏が懸けられており、その繡仏は斉明女帝の発願によって宮廷女性たちによって刺繡されたとしている。宮人と宮廷内仏教施設との関係が予想される。

法華滅罪之寺の中心的存在であった大和法華寺は当初は野田法花寺址にあったが、⁽³⁶⁾天平十七年（七四五）以降は旧皇后宮の宮寺があてられ、宮廷仏教との結びつきが鮮明になったことが特徴である。道璿と共に帰国した玄昉は、玄宗から紫衣を賜与され、唐の宮廷仏教の最新情報にも通じていたと考えられる。彼が帰国後に藤原宮子の病氣治療を足がかりに、

宮廷仏教との関係を強め皇后宮に隅院を設置し、当時の唐の宮廷仏教の最新情報を伝えた可能性は大きいと考えられる。

玄昉の帰国後である天平十一年から、正倉院文書には、宮廷の写経の出納にかかわる尼・尼公が多くみえるようになる。前述の東宮御所に関係した延信尼もその一人と考えられる。須田春子氏は、これらを宮廷・内裡に住坊を構えた尼とし、光明皇后や東宮阿倍内親王などの側近の尼と見ている。そして国分寺創建詔以後の恭仁宮の経論出納は専ら尼僧を中心におこなわれ、在俗者は典侍大宅諸姉のみであるという。

また天平三十一一年の間、特に七・八年の年紀が多い二条大路木簡東西溝SD五一〇〇から次の木簡が出土している。⁽³⁸⁾

・大弁司兼器司 堂司 安皎 飯司 海藻司

宗縁尼 貞心尼 善信 善味尼 明聲尼

□ 慧福尼 □人 善照尼 勝心尼

・ □ 女

淨福尼 賛□ 安弟 「□」

蜜聲尼 安表 栄慧 右六人

ここにみえる法名のうち尼がないものを、僧とみるか尼の省略とみるか、また司を臨時的とみるか恒常的とみるかで、解釈が分かれるが、いずれにしても、大弁司・器司・堂司・飯司・海藻司という宮廷の官司制組織に通じる編成をされた尼がみられることが注目できる。この二条大路東西溝SD五一〇〇木簡群は複合的な性格をもち、全体的な性格はまだ充分明らかにされてはいないが、吉野行幸や内廷官司関係の木簡

も含まれており、この木簡の尼たちが、宮廷仏教と何らか関係の深い尼たちである可能性は高い。

このような宮廷にかかわる尼の組織やそのあり方が、玄昉帰国後、唐のこの時期の内尼の組織や制度に影響を受けたのか、またはそれ以前からの宮廷仏教と関係が深かった尼の伝統の中で理解するべきかを今後さらに検討していく必要がある。この時期から少し後の天平勝宝四年(七五二)の「御所尼浄眼」(『大日本古文書』十二―二二〇頁)の例や、さらに称徳女帝時代の法均尼(和氣広虫)ふくむ大尼たちのあり方の理解にも重要な手掛かりとなるであろう。

尼の地位・称号の比較

次に唐とは明白に異なる尼の地位や称号を取り上げたい。

前述の慧持・慧忍をはじめとする洛陽尼寺の尼や、唐代全般の尼をみて、まず注目できるのは大徳・法師・律師・臨壇・開法など、男性と同一の僧職の称号が与えられていることである。すなわち唐では、「大比丘尼〇〇禪師(〇〇は法名又は氏名)」「比丘尼〇〇大徳」と尼を明記した例もあるが、「大徳〇〇禪師」「△△寺威儀和上(△△は寺名)」「沙門〇〇」も含めて、僧か尼かは判断しがたいものも多い。碑文の内容中で尼または女性であることを明記していない場合や、寺院名が僧寺と類似するものがある場合は、前述の和和のように、時には僧に間違われる可能性すら充分にある。但しこれらの史料の多くが墓碑などである点は考慮が必要であり、竺沙雅章氏⁽³⁹⁾

はこの時期に比丘尼統など尼の統制機関の称号を持つ者も多いが、これは称号だけと見て、実態を疑問視している。

これに対して少なくとも日本古代では、尼に大徳・法師・律師などを授けた例は確認できない。日本古代ではむしろ法師＝男僧という觀念が強いことが特徴となっている。そしてこれに対し尼師や尼公と呼ぶことが一般的であった。⁽⁴⁰⁾

尼の統制機関の比較

また日本古代の尼制度の特徴として従来から指摘されていることは、中国・新羅にその痕跡のある尼の統制機関の未発達である。⁽⁴¹⁾ただし中国・朝鮮にあつて、日本になかったという単純な比較はできない。むしろ中国でもこの統制機関が衰退していた時期の尼制度が百済經由で日本に入り、その制度が日本では定着したことに由来する可能性もある。

中国北朝では尼僧の僧官と僧局の制度は存在しなかった。北魏に「比丘尼統」の例があるが、竺沙氏は、これは称号的な存在であり、実態的な制度として存在しなかったと見ている。これに対して、中国南朝では劉宋の時、尼の僧官と僧局が発達した。これは男僧の僧官・僧局とは別組織であつたことが推測されている。しかし尼の僧官と僧局はこの時期の特殊な制度であり、『大宋僧史略』によれば南朝でも梁や陳にはこの制度はなかった。そして南北朝を統一した隋や唐でも尼の僧官・僧局なかった。ただし「偏覇の国、往々にして尼統、尼正の名あるを聞く」と局地的には存在し、また宋では「惟

だ宮人の出家には勅して尼録、尼統に補し、十字の師名に至るあり。ちかごろ両国邑に号する者甚だ衆し」と宮人出家への称号補任は多数あつたとある。以上中国における尼僧独自の僧官・僧局の制度の実態は劉宋のみに特徴的な制度であり、その後は称号的な制度のみ存在したとされている。

古代朝鮮仏教では、百済・高句麗は男僧・尼僧とも統制機関の存在は未詳である。しかし新羅には統制機関の存在が確認出来る。男僧の統制機関は高句麗經由で北朝北齊の大統・都維那を継承し、国統・都維那となつたとされている。『三国史記』巻四〇職官志下に、真興王十二年（五五一）の統制機関の中に「都維那娘一人阿尼」という尼僧のポストがあつた。尼独自の制度ではなく、男僧僧官の中に尼僧のポストがある点の特徴である。なお中井真孝氏は、この真興王の時の男僧の僧統は統制機関の属性である栄典的側面を模倣した称号的なものとされている。この点で尼の場合もその要素を考える必要がある。また『三国史記』巻三八職官志中に「阿尼典母六人」という宮廷官司もあつた。女性である母六人が所属していることが注目できる。王室の関与する尼寺の管理機関かとの説もあるが、内尼に近い宮廷の尼との関連も予想できる。⁽⁴⁴⁾これに対し日本で明白な尼による統制機関の存在は不明である。百済が尼の僧官がない梁の尼制度の影響を受け、それを日本が継受したことによるとの仮説も考えられる。なお日本初の尼で、百済へ留学した善信尼を「善信阿尼」と新羅の阿尼と類似する表記をした例が『日本書紀』崇峻即位前紀六

月甲子条にあり、これとの関係が若干問題になる。しかし一般の尼の用法との差は史料からは窺えない。いずれにしても僧の統制機関は推古朝以降に次第に令制の僧綱制に発展したが、令制では尼の統制機関は成立しなかった。但し別稿で詳述したように、天平宝字四年以降にみえる「大尼」や、法均尼に叙位した「進守大夫尼位」という尼位は、中国の内尼ないし宮人出家に授けた比丘尼統と同様な性格を持たせて創設された尼官や尼位と考えられる。即ち「大尼」は僧官的な実質は伴わないが、尼の地位を保証する尼官のあり方とそれを宮人出家者などに与える唐制度の影響が予測できる。

尼の出家年令の比較

このように宮人出家に対する称号の授与のあり方などで、唐の影響は予想できるが、法師・大徳など僧と同一の称号を与えることは影響していない。この唐における僧尼の称号の同一性がいかなる理由に基づくものなのか、例えば男女の差異性に基づく対を強調する儒教に対して、仏教が僧尼をこのような世俗の性を超越した存在として同等の称号をあたえたのかなど、考えるべき点が多い。そして、何れにしても実際は多くの尼の活躍がこれを維持していた。また同一性を維持する上で何が重要であったのかも今後の検討課題となる。その一つに幼年出家の定着があるのではないかと考えられる。

二尼の例を含め、唐代の尼には姉妹・姑姪・姨甥などの同時出家が多い。特に姉妹の幼年出家の場合が多い。中国では

教団が安定し、仏教が根をおろし出すと、早くから十代以前の少女たちが出家する慣習もはじまった。竺沙氏⁽⁴⁶⁾は生活苦などの間引きの問題もあるとする。しかし一方で幼年期からの修行の開始は、長期間の専門的修行を可能とし、尼の教学や修行の専門性を僧と同様に高めることができ、尼の教学や修行の活躍や教団の維持が可能となったと考えられる。

しかし日本では僧の幼年出家は早くから定着したが、尼の幼年出家は古代で無かったわけではないが、史料的にその慣習が一般化するのには中世、特に中世後期になってからであった⁽⁴⁷⁾。それまでは、既婚者や中年以降の出家が主流であり、むしろ幼年出家は忌まれる傾向にあった⁽⁴⁸⁾。中年・老年出家は、発心は堅固でも専門性や修行の長さを数量的に判定する臆なことでハンディーがある。

勿論中国でも既婚者や中年以降の出家がなかったわけではない。李玉珍氏によれば、士族女性の出家原因を①寡婦守節②離婚出家③還願④家道中落⑤為先人追福作功德にまとめられている。日本古代の貴族女性の出家原因も類似する点が多いが、実質的に女性⁽⁴⁹⁾が老年や病氣・死に伴う形で出家することも見逃せない。尼の幼年出家が日本古代で定着しなかった要因をどこに求めるかは、尼制度の成熟との関係で重要であり、また戒律との関係も含めてより細かな比較が必要であろう。また、中世後期に幼年出家が盛んになることは、単に日本国内だけの問題なのか、中国の宋や元における禅宗などの影響関係についても考えていく必要がある。

終わりに

唐の開元年間に、慧持・慧忍の姉妹の尼の天台教義に基づく法華懺法が一行によって認められ、皇帝の勅置による法華道場が洛陽安国寺に存在していた。小稿ではこの情報が天平七年に道璿によって伝えられ、国分寺制度について主導的な地位にいた光明皇后が、国分尼寺を法華滅罪之寺と命名する上で大きな影響をあたえたことを論じ、この時期の天台宗との関係や、日唐の尼寺の制度的影響を考えた。そしてそこから気づいた日唐の尼と尼寺の比較検討の課題を考えた。指摘したことは宮廷仏教・内道場との関係の比較、尼の統制機関や教団内の地位の比較、尼の出家の年令や出家原因の比較などの必要性である。この他にも大きな問題としてすぐ思いつくものだけをあげても、戒律の問題の比較、尼の活動の具体的内容の比較がある。また尼寺と僧寺との伽藍構造の差異を含めた考古学・歴史地理学的研究や、僧の制度との比較検討を含めた教団内における僧との支配関係や尼寺の経済的問題など、制度史経済史的な細かい比較検討も重要である。また尼の出身階層を踏まえたうえで、単に教団内の尼の問題だけではなく、剃髪の社会的役割や社会の尼に対する意識など、多数あると考えられる。これらを考えるうえで地道な個別研究が必要であることは言うまでもないが、また尼の統制機関

の比較で若干試みたように、直接的比較だけでなく、東アジアの中での歴史的考察も必要となろう。さらに全時代を通じた尼と尼寺の比較検討によって、どのような東アジアの仏教交流史が見えてくるのか、今後の課題である。

註

- (1) 紙数の都合で詳しい研究史は省略するが、女性史総合研究会編『女性史研究総合目録』Ⅰ・Ⅱ(東京大学出版会)。牛山佳幸『古代中世寺院組織の研究』(吉川弘文館、一九九〇)第一・二章の参考文献。大隅和雄・西口順子編『シリーズ女性と仏教』全四卷(平凡社、一九八九)。
『日本女性生活史』原始・古代、中世の関連論文および参考文献(東京大学出版会、一九九〇)等参照。

- (2) 宮川尚志『六朝時代女性の宗教生活』(『六朝史研究宗教編』平楽寺書店、一九六四)。塚本善隆『尼僧教団の成立発展』(『中国仏教通史』春秋社、一九七九)。佐藤達玄『中国初期仏教における比丘尼教団』(『飯田利行博士古稀記念東洋学論叢』国書刊行会、一九八一)。竺沙雅章『中国における尼僧教団の成立と発展』(『シリーズ女性と仏教』1巻平凡社、一九八九)。直海玄哲『皇后から女帝へ則天武后と変成男子の論理』(『シリーズ女性と仏教』3巻平凡社、一九八九)。李玉珍『唐代的比丘尼』(台湾学生書局、一九八九)。

- (3) 朝鮮仏教の尼寺については田村円澄『古代朝鮮仏教と

日本仏教』(吉川弘文館 一九八〇)。

(4) 『類聚三代格』天平十三年二月十四日勅。

(5) 最近では池田源太『法華寺の沿革』(『新修国分寺の研究』東大寺と法華寺 吉川弘文館 一九八六) など。

(6) 曾根正人『法華滅罪之寺』と提婆品信仰』(『史正』一二、一九八二)。

(7) 吉田一彦『竜女の成仏』(『シリーズ女性と仏教』2巻 平凡社、一九八九)。

(8) 御子柴大介『光明子の仏教信仰』(『シリーズ女性と仏教』1巻平凡社、一九八九)。

(9) 高木豊『仏教史のなかの女人』(平凡社 一九八八)

(10) 本郷真紹『国家仏教』と『宮廷仏教』(『シリーズ女性と仏教』3巻平凡社、一九八九)。

(11) 新修大正大蔵経 卷三四―一五一頁

(12) 神田喜一郎『梁肅年譜』(『神田喜一郎全集』 同朋舎出版 一九八三)。なお梁肅は七十七年に湛然に学びはじめ、七八〇年に常州から長安へ出ている。

(13) 『釈苑詞林』はもと二百五十巻であった。しかし現在は東国大学校仏教文化研究所編『韓国仏書解題辞典』(国書刊行会、一九八二)によれば、ソウル大学図書館に高麗版の板本卷一九一―一九五の五巻分のみが存在する。東国大学校韓国仏教全書編纂委員会編『韓国仏教全書』(第四冊、高麗時代篇一、一九八二)にこれを活字化したものがある。また斉藤光純『釈苑詞林』(榎田博士頌寿記

念『高僧伝の研究』山喜房仏書林 一九七三)にも大正大学図書館蔵故久野芳隆教授撮影蒐集マイクロ・フィルムからの翻刻がある。なお東洋文庫も一九一五年に筆写したと考えられるものを所蔵している。この引用は『韓国仏教全書』本によるが、一部句点および新字に変更してある。この点で直海玄哲氏に貴重な御教示を賜った。記して謝意を表したい。

(14) 李玉珍『唐代的比丘尼』(台湾学生書局 一九八九)掲載の尼表の番号、32惠隠・33圓徳・46圓浄・47佚名(李上座)・48契虚、明燦・49寂然・51澄空・56佚名・58性忠、性貞、佚名(性忠のオバ)。およびこの表には未載である慧持、慧忍、弟子本浄、そして49寂然と同一史料の中に法玩の弟子尼として安国寺の志元・惠凝がいる。

(15) 「大唐大安国寺故大徳惠隠禅师塔銘」(『芒洛冢墓遺文補編』七―八頁『石刻史料新編』14045)

(16) 「有唐東都安国寺故上座章和上墓誌銘」(『芒洛冢墓遺文補編』十二―三頁『石刻史料新編』14047―8)

(17) 『全唐文』卷七八三。穆寧は『旧唐書』卷一五五。

(18) 「唐故東都安国寺比丘尼劉大徳墓誌銘」(『芒洛冢墓遺文』三四頁『石刻史料新編』14019)

(19) 塚本善隆『唐中期の浄土教』(法蔵館 一九七五)

(20) 小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』(鈴木学術財団、一九六九)のち法蔵館 一九八九)および『入唐求法行

暦の研究』(法蔵館 一九八二、三)。

(21) 春日禮智「一行伝の研究」(『東洋史研究』七一、一九四二)、長部和雄「一行禪師の研究」(神戸商科大学経済研究所 一九六三) 参照。

(22) 佐藤英哲「天台大師の研究」(百華苑 一九六一)。

(23) 鑑真と天台との関係は山口光円「鑑真大和尚と天台教学」(『日本名僧論集 行基・鑑真』吉川弘文館 一九八三)。

(24) 塩入良道「慈覚大師改伝・相伝の懺法について」(福井康順編『慈覚大師研究』天台学会 一九六四)。

(25) 石田茂作「写経よりみたる奈良朝仏教の研究」(一九三〇、東林書林、一九八二復刻)。

(26) この経の「刹利・居士」(王や一般俗人)の懺悔法は①大乘持者への供給供養札拝・行法思念②父母孝養・師長恭敬③正法による治国④六斎日の殺生禁断⑤因果、仏不滅の信心である。これと天平十三年詔の願文のうち、第三願の六斎日殺生禁断・第四願の鎮護国家・第五・第七願の天皇の祖先・現存皇族親族・皇后の祖先父母の菩提供養と往生・安穩祈願は、懺悔と願文の相違はあるが、共通点が多いことも注目できる。このような祈願のセツトは金光明四天王護国品にはみられない。

(27) 東大寺の宗厨子のうち華嚴宗に普賢菩薩像が描かれていた。なお『日本高僧伝要文抄』所引「延暦僧録」の道璿伝には、道璿が華嚴浄行品の行法をし、死去前日に或人は彼が白衣を着し「六牙白象」に乗り東に去った夢を

みたとする。「六牙白象」は法華経普賢菩薩信仰を示し、「延暦僧録」筆者思託の天台による付会も考えられるが道璿自身の華嚴と法華信仰の一体化の面も予想される。

(28) 須田春子「律令制女性史研究」(千代田書房 一九七八)によれば、大和法華寺は草創期から一貫して四分律及び道宣の四分律六卷抄の研究が中心であり、華嚴信仰の隆盛に伴い華嚴教学の研究も盛んになったとする。

(29) 温玉成「龍門唐代窟龕の編年」(『龍門石窟』第2巻 平凡社 一九八八)一七二頁参照。

(30) 落髪道場については直海玄哲「則天武后と内道場」(『仏教史学研究』三四—二 一九九一)参照。なお氏は、この落髪道場と天女尼寺との関係を推測されているが、この恵燈も関連があるのではないだろうか。

(31) (29)に同じ。

(32) 「大唐東都敬愛寺故開法臨壇大德法玩禪師塔銘」(『金石補正』卷六十六 『石刻史料新編』5065)

(33) 張敬詵墓誌銘(『芒洛冢墓遺文補編』十四頁石刻史料新編14048)、張詵夫人樊氏墓誌銘文(『芒洛冢墓遺文補編』十八頁、石刻史料新編14050) 張夫妻長女。

(34) (14)に同じ。

(35) 藺田香融「わが国における内道場の起源」(『仏教史学会編『仏教の歴史と文化』同朋舎 一九八〇)。

(36) 堀池春峰「東大寺の占地と大和法華寺についての一試論」(『南都仏教史の研究』上 法蔵館)。

- (37) 須田春子前掲論文(28)に同じ。
- (38) 「平城宮発掘調査出土木簡概報(二十二)——二条大路木簡——」一九九〇。
- (39) 竺沙前掲論文(2)に同じ。
- (40) この問題については拙稿「僧尼の名と位の男女差について——法名と俗名、僧位・尼位と俗位の関係——」(笹山晴生先生還暦記念論文集〔仮題〕吉川弘文館掲載予定)で詳論した。
- (41) 牛山佳幸「律令制展開期における尼と尼寺」(『古代中世寺院組織の研究』吉川弘文館 一九九〇)。
- (42) 竺沙前掲論文(2)に同じ。
- (43) 中井真孝「新羅の仏教統制機関」(『日本古代仏教制度史の研究』法蔵館 一九九一)。
- (44) (43) 一二二頁参照。
- (45) 前掲(40)に同じ。
- (46) 竺沙前掲論文(2)に同じ。
- (47) 拙稿「女性の発心・出家と家族——中世後期の事例を中心に——」(『中世を考える 家族と女性』吉川弘文館 一九九二)。
- (48) 拙稿「既婚女性の出家と婚姻関係」(『家族と女性の歴史 古代・中世』吉川弘文館 一九八九)。
- (49) 拙稿「女性と古代信仰」(『日本女性生活史』原始・古代 東京大学出版会 一九九〇)。